

## 秋成の「時運」認識と自然(一)

中 村 博 保

秋成の対社会観は、それが対自然的認識と連続させられていることによって他に類をみない特質をつくりだしている。

彼の国学のテーマは人間を素朴な人間の原型(性)にかえして考えることであつた。作為を排し自然秩序の中に人間をかえしてたしかめようとする彼独自の人間観はこのような自然認識によって導き出されたものであつたと考えることができる。又このような論理によつてもたらされることになつた独自の人間のイメージが、彼の文学のモチーフを根底から規定していた事実は否定することができない。つまり我々は秋成の文学の意義をたずねるために、その思想の底にあつてすべてを規定していた自然に対する認識のしかたをまずたしかめてみる必要があることになる。

秋成は人間を自然の中にかえしてたしかめようとしていたと同時に、同じ自然の中から歴史の発展を避けることのできない勢として容認するという所与の思想をひきだしており、自然に対する考え方と人間に対する自己認識を微妙なかたちで一致させている。彼の「時運」に対する認識は、この両者を

つなぐ独自でしかも重要な考え方であつたと考えることができる。

序においてはまず、自然観・社会観と人間観をつないでいる秋成の考え方を対象として考察する場合の私自身の考え方の根拠を、自然秩序や社会的論理とそれに照応する人間の関係をもつて示し、かつその歴史的意義に対する私の扱い方についてふれた。又彼の思想の特質として、対社会的認識が対自然的認識と連続させられて捉えられていたことから、彼独自の「秩序」感覚をつきとめる必要があることをのべ、本稿が「人間」や「社会」、更に「歴史」までもその内に収めている「自然」の概念について考察することをテーマに選んだ理由についてしめした。一、彼の自然観が最もはっきりとした特質として示している不可知認識を手がかりとして、彼に関連のある徂徠の考え方とそれを対比しながら、自然観と社会観が連続させられていたことの理由について考え、庶民的な所与認識が秩序観の根底にあつて彼の人間観や自然観を規定していた事実を分析した。二、阿列霞の論争を通して宣

長の感性的な自然解釈を秋成の自然観と対置しながら、秋成が「自然の運転」というかなり事物化された自然解釈をもっていた事実を明かにし、思想の特徴として対象からすべての論理を帰納しようとする理性的・経験的な態度をもっていたことを明かにした。この態度は事物をありのままに認めてその中に不可測な「秩序」を構想した（所与認識）彼の自然解釈の論理的な前提となっている。三、自然は自然自体の法則にしたがって自律的に運転しているという考え方は、そのまま莊子の天運篇の中に見出すことができる。秋成に直接間接に影響のあった莊子の自然概念と秋成の「自然の運転」の概念を比較しながらその思想的な異同について考え、そこに莊子にはなかった「歴史」の概念がモティーフとなっていたことを明かにした。

秋成の思想においては、それをつくっている諸々のモティーフをすべて他に求めることが可能である。つまるところ彼の思想の独自性はそのモティーフの結合のしかたにあったことになる。次の四においては、彼の自然観に直接関係のあった蘭学、実学その他の時代思潮との関係をながめ、事物（自然、社会、人間）をすべてありのままに認めようとした彼の所与認識の生態認識的な特質について考えてみたい。

## 序

最近「近代」の概念を、我々の現実が示している状況の概念とは異なったものとして認め、いわゆる「現代」とは区別される歴史

的概念として規定しようとする動きが目立っている。その根拠も客観性を欠いており、俄かに普遍化することはできないにしても、これにはそれなりの理由が含まれていて、一概に無視できないものがあると考えられる。このような動きを顕在化させることになったきっかけの一つは、伊藤整の「組織と人間」という近代主義的な図式が、我々の現実や状況を整理するのになら役立たなかったということにあったと思われる。近代の自律的な自我概念では論理化しきれない状況が、人間と社会の間に生れてきているのである。

このことは壮大な「近代」の概念すら決して絶対ではないことを教えるとともに、人間の概念そのものが、その時の状況から抽出される論理のあり方によって新たに変革されなければならないことを我々に教えている。

近代自我の概念はルネッサンス以来の**ヒューマニズム**によってもたらされた自律的な個我的イメージと、それが対社会的に機能する論理によって形成されてきた。この対社会的な論理が有効性をうしなつて更新を余儀なくされるに及んで、自律的な個我的イメージそのものにも反省が加えられることになったというわけである。文学はつねに状況に應じて新しい人間像を思想史の中に描いてきている。したがっていささか日本人特有の気の早さを示す気配があるにせよ、「近代」概念の更新の要求が他の領域にさきがけ、豊かな感受性の触手によって時代を敏感に感じとる文学の領域から発せられたのは、あるいは当然のことであつたかもしれない。

「近代」に前接する近世中期、上田秋成が人間を「情慾」<sup>(3)</sup>や

「性」<sup>きやう</sup>「命禄」のイメージにおいて捉えていたことは我々にいろいろな暗示を与えている。

近世初頭、幕府の創成期にあたり、藤原惺窩や林羅山が社会統合の内的基礎としてとりいれた朱子学（宋学）は、それまでの儒教訓詁学にはない教学性をもっていたと同時に、それまでにはみられない極めて整序化され形而上学としての特質を具えていた。「理ナケレバ便チ亦天地ナシ」という朱子のことばがよく示しているように、「理」は一切の存在に先行する規範的な本質として考えられており「理」は人間の「性」<sup>きやう</sup>につながる規範とされることによって持敬静坐の実践性、すなわち嚴格主義<sup>リグリスミズム</sup>的な教学的側面として現れていた。つまり人間の「性」は天道と人格的に連続させられており、人間は五常の道德的要素によって規定される存在として、壮大な宇宙概念の中に厳密にしかもオプティミステックに位置づけられていた。寛永から寛文にかけての仮名草子の教訓物は、このような規範論理が三教一致の形で社会の中に吸収され、新しい社会の倫理をつくっていった過程を示している。

秩序が絶対的に人間に先行し、人間が自然宇宙の一部としてしか考えられなかった時代にはこうした世界観、人間観も權威をもつことができた。だが元禄の文化的昂揚期を契機に、人間の欲望の増大化と（秋成の「安々言」は人間の欲望の増大をもって太古と歴史時代を分けており、これを歴史の必然として認めている。「尊<sup>レ</sup>古卑<sup>レ</sup>今学者の流也とも云り、此升運治化に遇て、太古之淳朴慕ふべきに非ず、慕ふとも將不<sup>レ</sup>可得者也」。「ぬば玉の巻」はこの思想を文学論にうつしたものであり、ともに彼の位置

した時代の現実を思想的に反映しているといえる）個我的精細化がもたらされるに及んで、状況に応じない静的な朱子学形而上学は急速にその權威を失うことになる。享保を境として儒学を中心は、リゴリスティックな「道」の概念を否定し經典を歴史的現実に還して直接考えようとする徂徠の古文辭学に転回を示し、一方真淵・宣長を通じて発展させられた国学が、時代の課題を担うイデオロギーとして登場することになる。

秋成の人間観は、あたかもこうした時期に生まれ、近世期の典型としての朱子学的人間像と、明治国家の生成期を通じて形成された近代的人間像のあいだの間隙を埋めるものとして位置している。彼の人間観は近代にさきだって個我的内実を示し、且つ秩序の意識によってその個我を論理化する論理を構想した点にその歴史的意義を認めることができる。彼が「わたくし」を否定しながら、結局「わたくし」の形で個我的機能を容認したことを自分がかつて分析した。そしてそこに、それまでみられなかった主体の内面化と自律化の契機が見出せるということもかつて書いた。このような「わたくし」の論理もひっきよの近世中期の社会の状況を反映する人間のあり方の中から抽出されたものであるということができよう。「情慾」や「性」<sup>きやう</sup>の人間のイメージは、このような論理によって自己を自覚する主体によって、はじめて描かれることのできたイメージであった。（この「情慾」「性」のイメージと、それを描く主体自体とは必ずしも一致するとは限らないことに注意する必要がある。ここにはすくなくとも思想における実体と機能の分化が現れているのである。）

秋成においてはその思想的立場からくる要因(後述)によって、対社会認識は対自然認識と連続させられて捉えられている。この両者は同一の「秩序」によって統べられているのである。つまり我々は秋成の人間観を検証するにあたってその対社会的認識をしらべるばかりでなく、対自然的認識とともに視野に収める必要がある、そのうえで論理認識(人間の環境に対するあり方)としての「秩序」意識を考えなければならないことになる。秋成の人間認識は、その論理の認識が「自然」を含めたものであったがゆえに「情慾」とか「性」とかの形をとらなければならなかったものであり、また「歴史」を媒介として構想されなければならなかった。「歴史」は「社会」と「自然」を包括する「秩序」の意識から、当然導き出されなければならなかった所与概念であった。秋成が学者の自分を「歴史」の自覚―「唯古を学ぶは不博者に似たれども、千古に通徹して惑を解に益あり、今を学ぶは広きを以て多岐に走る失あり」(「安々言」)―に当てているのは興味がある。

本稿において私は、彼の人間観の論理的前提となつてそれを導いている「自然」観を分析し、更にその自然観と人間観を結んでいる「時運」の認識をとりあげて考えてみたいと思う。

注1 ベルジャエフ等一部の哲学者は早くからこの事態を予見し、しばしば近代の終焉を説いてきたが、最近例えば奥野健男は『「政治と文学」理論の破産』(文芸、昭和三十八年六月号)において時代の状況の変化を基礎に、十九世紀的な「政治と文学」理念はもはや通用しなくなつたと書いている。篠田一士はこれを「裁断批評」だとしてきめつけ、日

本の現実には「近代と現代を共存させねばならない点に問題がある」という福田恒存の考え方をひきあいに出して批判している。(東京新聞、三十八年五月二十三、四、五日夕刊)現実の状況が示している特質を概念化し対象化することは、そこに伝統の介在を認識することとなら矛盾しない。「近代と現代は簡単に区切れまい」という篠田の意見は至極もつともでありながら、そこにとにかく「現代」の觀念を前提としなければならなかった点に問題の所在がある。2 伊藤が「組織」という新しい人間の状況に対するに自律的な人間美学を捨て切れなかった点に破壊の原因があった。中井正一の「美と集団の論理」が俄かに注目を浴びているのは、彼の美学がこうした現実に見透しをもつていた点にあると思われる。

3 「情慾」の語は礼記に「発、謂情慾発也」と用いられており、本来の性を損う心のぞみ、慾望を表す語であった。秋成は史論―に仏法を「人の情慾をつのらし性質を蕩かす妙法」であるとしており、これを人間具有の慾望の語義に転化している。

4 信念体系。拙稿、批評研究第五号「発想のレベル」―論争の背景と信念体系―参照。

5 同稿参照。

秋成の自然観が前時代のそれと比べ、はつきりと示している特質は、先験的な「理」によって自然宇宙を構想する觀念性を排し、経験的に不可知論の立場をとつたことにあった。秋成や宣長が度々示している自然に対する不可知論的解釈も当時においてはそれなりに最も進んだ合理的自然認識の態度であったと考えることが

できる。

しかしこうした不可知論は、それが形骸化しスコラ化した儒教形而上学に対する自然な感受性による反撥であったという点にその妥当な根拠が認められるにせよ、形の上から眺めるかぎり、結果のあるところに得体のしれない力の存在を感じとり、結果のあるところに原因を考えた原始人の自然に対する感受性と認識のしかたに意外に近づくことになっていることは否定することができない。不可測の自然の中に禍津日神による歴史支配という神話を構想した宣長の自然認識のしかたは、人間を支配する大自然の中に神を感じとった原始人の自然認識のしかたとそれほど異っていないといえる。これらの不可知論がいかに経験的に捉えられた現存を手がかりに、そこに秩序を構想するという経験的な合理主義によって貫かれていたとはいえ、朱子学の整序的形式哲学が合理主義としてそれなりの高い文化を示した後、そのアンチ・テーゼとしてこのような原初的な感受性と認識のしかたが生れていることは不可解な現象であるといわなければならない。しかしこの不可解さにこそ近世の思想史の上において最も興味あるポイントが暗示されているともいえるのである。

この設問に対する一つの回答は簡単に、秋成や宣長の不可知論を包括していた国学体系そのものがブリミティズムを内包していたという事実の中に見出されるかもしれない。つまり結果的には秋成も宣長も反歴史的に原始人の感受性を志向していたのである。しかしそれにしてもなぜブリミティズムが志向されたかという疑問は残るはずである。又回答のてがかりの一つが一切を所与

として受取ろうとする彼等の所与認識のあり方の中に求められることもたしかである。むしろ不可知認識そのものが所与認識の一部を形成するものであった。ここでもまた彼等がなぜ歴史と自然に對し所与認識の態度をとったかを考えねばならぬことになる。ここで我々は秋成や宣長がこのような論理を構想し、しかも説得力をもっていた歴史的状況を考えてみなければならない。

近世も享保以後の中期にさしかかると、戦乱を遠くはなれた絶対的平和と経済的現実の変化という状況の特殊化によって、前期のそれとはかなり異った状況が生れている。つまりこの頃になると町人社会も貞享・元禄期のそれのごとく町人にとつてのエネルギーの探求の場としては機能できないようになり、又支配階級においても階級の機能として単なる士君子の任に終ることができなくなっており、それぞれの共同体自体のモメントは崩れて実質的に社会全体のスケールにおいて混融化され、且つ統体的に論理化されはじめている。非支配階級の学としての国学がイデオロギーの意義を担って登場したのもこのような社会状況の変質に起因している。

このように、先験的に規定された身分においてではなく、等しく規定する経済的現実によつて均格化された人間の現実を、人間とは何かという命題の対象として考えたこと、又そうした国学者達自身すべて非支配階級に属しており、その学問の発想を決定したものが庶民の立場であったという事実は忘れられてはならない。この庶民の立場によつてはじめて現実を所与として対象化する契機がもたらされているのである。又彼等が支配階級の側に属

さず庶民の立場に属したことが、かえって学問を経世済民の治術としてではなく、「人間」論を志向する本質論にかぎることができたとはいえよう。先験的な論理によって束縛されることなしに、人間をその現実における姿から観察したり、歴史を力と力のぶつかりあいとして観察した秋成一流の考え方も、ひっきょうこのような秋成のおかれた位置と環境によって与えられたものであった。胆大小心録六二、六三で秋成は明和元年鈴木伝蔵が塞伝宋という韓人をころし打首になった事件を扱い、その模様をしるして「引れて行時に、辻々にたんと見物があつたが、新町の西口でとやら、女等がたんと立ていて、それ／＼唐人ごろしが来たといひて、駕の内を、美男じゃあつた故に、あれかいな、あれがなんの人ころさうぞ、公儀といふものは、むごいものじゃといふたさ。」と書いている。鈴木伝蔵は対馬の家老平田将監の慇心の犠牲者と考えられ、「美男」であつたが故に同情され庇護もされる。つまり「美男」であることが「あれがなんの人ころさうぞ」と庇護する理由になり、その同情が反転して「公儀」は「むごいものじゃ」という論理を生んでいるのである。ここには何の複雑な思想上の手續きもない。理性よりもむしろ感覚が先行し、感覚をたよりに判断を下す蒙昧さしかないのであるが、その中に秋成はそれなりの庶民の心情を読みとっていたのである。このはなしは、みづからを庶民として規定しておきながら、観察者として庶民自体をまた対象化していた秋成の微妙な位置をよく示している。彼はここに庶民の「生活」をなり立たせている思想以前の「生」のかたち（こうした「生」のエネルギーは、きつかけを与えられる

時容易に無目的に暴動化し、一揆や打こわしとなつて現れた）を見出しているのである。

小心録一〇二に秋成は當時尚、辺土の民に六月の大赦にうみの子に紙片をはつてくびり殺す「まびき」の風習が残つていたことをしるしている。仏法を批判し「其宗このいたづら事なる事、国の為にもならず、ただ愚民の遊所とこそみゆれ。」（同七）と書いているところを見ると、彼が庶民のこのような愚かさを決して認めていたわけではないことが分るが、このような愚かさは「情慾」まで深められた場合には人間具有の本質として認識されることになった。庶民の単純さは彼の探るうとする「人間」論にとつて、その単純さの故に本質を端的に示す恰好な手がかりとなつていたのである。

庶民の心情にてもがかりをおき、「生」の基本的な原型を探ろうとした結果、彼の人間の論理は狐狸樹霊までを等しく視野に収める「生」の単純化として結果することになり、人間は自然に連続する本質において捉えられることになる。つまり人間の本質は「生」の原質にまで帰納されることによつてはじめてたしかめられていたのである。<sup>(1)</sup>

このように眺めてくると秋成や宣長、特に秋成のプリミティヴムが根拠のない原初への夢想にあつたわけではなく、その自然や現実に対する所与認識を契機として、歴史的状況を反映しながら、現実の中から人間の本質の帰納と論理化を企てたものであつたことが分る。秋成の所与認識、更にその形態としての不可知認識は、朱子学の場合には見られなかった歴史的状況を媒介とする「人

間」の論理化という態度から出発していた点において、相対的に人間認識の正確さをもたらしていたのである。

つまり簡単にいえば、ここで問題にしている認識の先祖がえりの現象も、それまで主体の要因を必要とせず先験的に考えられてきた自然認識が、認識の支点を「人間」の主体に集約化するまでに進展していたことをものがたるものがあり、その結果生れてきた、人間対自然の経験的な認識のやり直しであったと考えることができる。不可知論そのものはたしかに原始的認識の形態をとどめている。しかし不可知論そのものは二十世紀においても通用していることを考えるならば、認識の先祖がえりであったとばかりはいえなくなるであろう。(アインシュタインが自己の宗教的信念をまげず、不可知論の立場をとったことは有名である)自然に対する不可知認識は、むしろ自然に対する認識のスペースが、相対的に拡大されていたことを示しているともいえる。少くとも人間が人間のうんだイデオロギー(朱子学)を相対化して判断するまでに思想史の段階は進んできていたのである。

注1 こうした思想は真淵の所説の中にすでに萌芽として示されている。すなわち「国意考」は儒教の道德思想を批判して次のように述べている。

又人を鳥獸にことなりといふは、人の方にて、我ほめにいひて、外をあたざるものにて、また唐人のくせなり。四方の国をえびすといやしめて、其の言の通らぬが如し。凡夫地の際に生きとし生けるものは、みな虫ならずや、それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかむことあるにや。

ここにすでに人間を自然に還元して、比喩的にその本質をたしかめようとする考え方があつた。秋成はこれを思想の中心に据えて深化発展させることによって独自の人間追求を示しているのである。勿論そこには人間の小智を相対化して限界を認める認識が働いてをり、不可知論を形成する一つの基礎をなしている。

## 二

認識の支点が人間の主体に集約化されたとはいえ、その認識はなお自然の秩序を超えるまでには至っていない。自然を超えるためには「人間」の自己認識のしかたは、あまりにも具体的であつた。

この点に関しては幾つかの理由が考えられる。つまり一つには彼等の認識の土台となつた庶民の感受性が、現存の秩序を所与としてそのまま認めようとする保守的な性質のものであつたことが挙げられる。秋成は「中人以下不可語上」と聞には庶民の評論すべきに非ず、上下の分度は皇朝異域より厳也——朝廷明経、記伝の博士家を世々にして他に聴かせたまはず、是国制なり、西土にても周初の学校庶民を進めたまはずとぞ」(「安々言」)といい、庶民を「東風吹則西に靡き、西吹ば東に偃臥」すべき性質のものだとして示している。このような体制に順応する分度の自覚は、単に体制に見合う庶民の側の順応主義であつたと考えるよりも、もっと積極的なエトスのようなものが信念として働いていたと考えなければならぬ。又宣長が理念として復古を唱えながら藩主の求めに応じて「玉くしげ」を献上していたことも考え合わせられ

る。これは彼等が自己の節を曲げたことを意味するよりも、彼等にとって「秩序」が先験的に必要な何物かであったことを示すものであると見なければならぬ。このような秩序感覚は対象を「自然」に移した場合にも同じことがいえたはずである。「自然」は彼等の人間の自覚を中心に構想された秩序として見出されることによって、はじめて価値を与えられ、納得のゆくものとして合理化されたはずである。

二つには彼等が認識の支点を主体に集約化し、その自律への契機を示しているとはいえず、未だ「人間」は自然の一部として、自然の支配を受ける存在つまり自然の人間としての範疇を出るものではなかったことが考えられなければならない。自律的な内面を抽象し、自然と人間のあいだに秩序の転倒をひきおこすほどの革命はまだまだ起ってはいない。

このような秩序観によって、人間の対社会的論理が対自然的な位置づけと連続していることは、国学の一つの大きな特徴である。この連続は徂徠学から方法を仰いでいる国学が、徂徠学とはつきりした相違を示すことになった大きな要因であった。すなわち国学の文献学的方法が春満・真淵・宣長を通じて徂徠の古文辞学とつながりをもっていたことは周知のことであるが、徂徠が対社会的に政治学の態度をとり「政談」や「太平策」を著した方向に進んでいった点に関しては国学は相違を示すことになった。（徂徠学においては後述のように人為的な社会「秩序」は一応宇宙の自然「秩序」から切り離され、両者の象徴関係において「天」の秩序が構想されたのに対して、国学においてはこのような徂徠

学が媒体となりながら人為的秩序はふたたび深化された「自然秩序」に包摂され統一されている）朱子学においてリゴリストックに連続させられていた天道と人道は、徂徠の古文辞学の方法によってその連続は破られることになる。徂徠は人格的に到達すべき規範であった「天」の概念を、聖化し到達不能なものに超越化せしめることによって道学的な「道」の概念を革新したと考えられている。つまり「天」を私的人格の問題から切りはなすことによって現実の人間社会制度ははじめて治術の技術的な対象とされることになった。丸山真男はこれを「貨幣経済の危機をきりぬける為、朱子学的人格主義的な倫理を現実救済のイデオロギーにまで転化する必要があった」ものと説き、「徂徠学の転換を『自然』から『作為』への過程」としてみている。（ここに丸山真男は日本における政治学成立の契機を見出している）又この丸山真男の説を補い吉本隆明が徂徠は「制度」に対する治術のあり方を考えるという政治学の態度をとることにより、意識無意識にかかわりなく彼の学が「王佐」の学として、徳川体制のイデオロギーに転化していったと考えている指摘は正しいといえるであろう。つまりこのような徂徠学と国学の相違は、同一の状況を対象にして体制の側にある者がとらなければならない態度（経世済民の現実的課題を問題にする）と、体制の外にあった庶民がとった態度（一切を所与として受取ることが立場として当然の態度であったとともに、経世済民の現実的要請によらず、対象を本質論的に集中して追求することが可能であった）との相違に要約することができる。



秋成や宣長が示している自然に対する不可知の解釈は、彼等が求めた秩序認識の志向と全く等質のものであったということができる。つまり不可知の解釈は所与としての自然秩序の最も合理的な認識のしかたであった。

同じように自然に不可測の秩序を認め、その秩序に背反する小理小智を「わたくし」として斥けた二人も、自然に対する意識の形に関するかぎりかなりはつきりした相違を示している。

阿刈腹が一般に「日の神論争」の名で知られていることから分る通り、この論争は自然の中に神話の原理を構想することの可否をめぐる展開されている。秋成はまず宣長が神話原理の根拠として持ち出した古事記を「思うに書典はわずかに三千年來の小理にて、取あふまじき者ならばさし置べし」(傍線筆者)と批判しており、更に宣長が古事記の神話を絶対視する態度をからかって、——此の国(日本)の人は、あなたのように太古の伝説の靈奇であることを信じてさえいれば「直し」といわれてそれでよいのである。それを自国のみならず他国にまで及ぼして絶対化しようとするのは、いはゆる取捨の主観というべきであらう。「典」はいずれも一国をもって一天地としている。(略)今もしあなたを漢西竺の国のいずれかに生れさせて、三国の事跡を兼学させた後でどのような考えをもっているか聞いてみたいものである——と称し、神話自体が極めて相対的な性格のものであることを主張している。秋成はすでに事実認識の態度を通して客観の感覚を身につけるまでに至っていたと考えることができる。

この攻撃に対し宣長は秋成を「漢意」に泥めるものとして「今

日世界人間のありさま、一々神代の趣に符合して、妙なることいふべからず、然るを上田氏ただ外国の雜伝説と一つにいひおとしてこの妙趣をえさとらざるは、かの一点の黒雲いまだ晴ざるが故なり、此黒雲晴ざるほどはいかほど説きなすとも、諺にいはゆる馬耳風なるべし」と応えている。つまり秋成の事実認識を介して自然を認識しようとする態度は、その知的性格の故に宇宙自然に「理」を考えた漢意にさかしらにつながるものであるとされて、「抑漢人は天地万物の理もことごとく測り識べく、測られずといふことは無きがごとくいふなるを、今上田氏も凡て漢意なる故に、余が不可測といふを狂的の如く思ふなり。」といわれているのである。

宣長の「自然」は合理的思惟を上回る対象であって、彼のいう「深理」とは理性を超えて神秘的に思考された「秩序」であった。そこには疑念をさしはさむ余地の全くない絶対的直観しかなかったのである。同じ不可知論であっても秋成の神秘主義が、自然を生きた実体とみなし、あくまでも合理的な思考をもって追求しようとする態度をとっていたのと較べるならば、そこにはこえられぬ大きな開きがあったといわなければならない。宣長が秋成のこのような態度を理解できたとは考えられない。宣長が秋成を排撃した「漢意」「さかしら」の語は、単なる論争用の修辭の性格をこえてかなり実感のこもった響きをもっている。

このような宣長の態度に対し、秋成はこれをあくまでも理性的な態度をもって批判し、「日本魂と云も偏よるときは漢籍意にひとし」とついている。

秋成してみれば、人間の小智を超えた不可測の深理（これを論理化することとは不可知論の態度に抵触することになり、その実体を究明することは永遠に不可能である）とは、宣長のように感性化されることなしに、あくまでも理性的に追求されるべき性格のものであった。不可知認識自体、自己に対する理性的な自覚によつて導き出されたものである。したがつて不可測な深理の現実への現れは、深理が自然自体の中から分析されるべきものであったように、「現実」（＝自然）の内包する自然の原理として、経験的にたしかめられた現実の中から帰納したしかめられるべき性格のものであったのである。「歴史」は宣長のように「深理」を感性化した神話によつて動かされるものではなく、このような自然が内包する「深理」自体によつて動かされるものであった。秋成にしてみれば古事記を根拠に考え出した神話自体、一つの小事としてしか映らなかつたことも当然である。

ここから秋成は、自然自体の原理を明確に規定して「自然の運転」という概念をひきだすことになる。

「事物みな自然に従て運転するを、其勢に対へ立て止むべきにあらず。」

歴史の運行をこのような自然自体の原理として弁へた秋成の眼からは、宣長の主張は空疎な独断としてしか映らない。彼は「擬古は学びて得べし、復古は学者の贅言なり」と喝破して、自己の主張を宣長の思想と区別しているのである。

このように眺めてくると秋成が自然に対して抱いていた認識が次第に明かになってくる。

注1 丸山真男著「日本政治思想史研究」一六六頁参照。

2 吉本隆明著「丸山真男論」（一橋新聞部刊）二三頁。

3 注三前著参照。

4 拙稿「国文学研究」第二十六集、「上田秋成の神秘思想」

一〇一頁、「近年米穀豊にして民戸煩へりと公命」あつた世の中の矛盾した姿を、秋成が「いぶかしむべき事」として「人の善惡邪正も又世につれて理断同じからず」と感想を洩らしている事実を扱っている部分を参照されたい。

### 三

「自然の運転」なる概念がどこから生れているかを見究めることは極めて難しい。「自然」ということばも、又その「運転」の概念も、ともに「莊子」の中から拾うことができ、当時の思潮から考えて秋成が「莊子」にそのヒントを得ていると見当をつけることはある程度可能である。

元来「莊子」においては、「天」の概念が自然の概念を含んでいた。「夫レ至楽ハ、先ツ之ニ応ズルニ人事ヲ以テシ。之ニ順フニ天理ヲ以ス。之ヲ行フニ五徳ヲ以シ、之ニ応ズルニ自然ヲ以ス。然シテ後四時ヲ調理シ、万物ヲ太和ス」（天運第十四、原文漢文）。もっとも莊子においては「自然」は「自然の命」（自然の道）というふうに使われており、今日の事物観としての「自然」概念とはいささか異っている。事物としてはむしろ「天地」の概念がこれにあたり、「自然」はそのあり方、存在のしかたの側面をさしていた。したがつて莊子においても「自然」は、これを天地みずからの運転としての概念に置かえて考えることもで

きる。「天ソレ運バレルカ。地ソレ処ルカ。日月ソレ所ヲ争フカ。孰レカ是ヲ主張（主宰）スル。孰レカ是ヲ網維スル。孰レカ無事ニ居リテ、推テ是ヲ行フ。意フニソレ機械有テ已ヲ得ザルカ。意フニソレ運轉シテ自ラ止ムコト能ハズ。」（天運第十四）（郭象はこれに「天運バレズシテ自ラ行キ、地処ラズシテ自ラ止ム、——皆自爾（自然）也。無則チ能ク推ス所無く、有則チ各自事有り、然シテ則チ事無くシテ是ヲ推行ハ誰カ。各自行フノミ。」と註している。つまり「自然」は天と地の自律的なあり方をさしており、ここから秋成が「自然の運轉」の概念をひきだす可能性は充分にあった）又「自然」は「無為自然」の語をつくっているように、本来人為的な人智と対立して不可知認識を生む契機を内包している。「各ノ自ラ行フノミ、自ラ爾ル故ヲ知ル可カラザル也。」（郭象註）更にこの自律的な自然は、事物の原理に従って運行し「則チ故無くシテ自ラ爾ル」ものと考えられており、「事物みな自然に従て運轉するも、其勢に対へ立て止むべきにあらず」という秋成の考え方に接近したものを示している。

「自然の運轉」の概念にこのような類似があるにも拘らず、両者の思想は比較分析する時、その相違もまたはつきりしてくる。秋成は前に見たようにこの「自然の運轉」の概念を「其勢に対へ立て止むべきにあらず」という論旨の根拠としており、みずからの歴史意識のモティフにあてている。しかし莊子の「自然」「運轉」の觀念からは歴史のモティフは生れてくるとは限らない。むしろ老莊の思想体系とは本来非歴史性を志向する哲学であったと

いえる。秋成の自然觀においては「歴史」はあくまでも「自然」の秩序が現形するための重要なモティフとなっており、莊子には稀薄な歴史の觀念は強調されて自然觀の中に含まれていたと考へなければならぬ。この相違は一つには近世社会の文化の中に自己を置いて自然を構想していた秋成の、歴史的条件によつていたと考えていいであらう。（この点は後に詳述）

このように秋成の自然解釈は直接、間接（但徕も真淵とともに老莊に対し積極的な関心を示している。但徕は老莊の思想を媒介として朱子学に批判を加えることができたとも考えられるし、真淵においては国学の学体系を築く上で老莊に負うところが少くなかった）老莊の思想につながっていたのであるが、自然を扱った合理感覚や客観的態度に関するかぎり明確な相違をみせている。そしてこうした態度をうみ出しているものとして当時の思潮を問題にするのであるならば、むしろ享保以来急速に発展しつつあった蘭学の影響がここにあったと考える方が妥当であらう。

注1 各自行耳自。自爾故不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>知也。雲雨二者。俱不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>相為<sup>レ</sup>。亦各自爾。敢問何故。設<sup>レ</sup>問所<sup>ニ</sup>以<sup>レ</sup>自爾之故也。夫事物之近。或知<sup>ニ</sup>其故<sup>一</sup>。然尋<sup>ニ</sup>其原<sup>一</sup>。以<sup>レ</sup>乎極<sup>一</sup>。則無<sup>レ</sup>故而自爾也。（郭象註）

2 秋成は史論二、のはじめに「老子云、絶<sup>レ</sup>学無<sup>レ</sup>憂、唯之与<sup>レ</sup>阿相去幾何、この語の高き趣知りがたし、解さえずとも其旨おほらかに懸なひてあらむ。」としるしており、老莊の思想に関心を示していたことをつたえている。